

EERHERSTEL VOOR ANSELMUS

De klassieke verzoeningsleer in het geding¹

G. van den Brink

1. Anselmus en de aanleiding voor *Cur Deus homo*

'Ons geloof moet tegenover de ongelovigen met redelijke argumenten verdedigd worden; echter niet tegenover hen, die belijden zich in de eer van de Christennaam te verheugen. Van deze laatsten moet immers terecht geëist worden, dat zij de verbintenis, in de Doop aangegaan, onwrikbaar vasthouden. Aan de eerstgenoemden echter moet op redelijke wijze aangetoond worden, op hoe onredelijke wijze zij ons smaden'.² Met deze woorden legt Anselmus in een brief aan de bisschop van Fulda uit waarom hij enerzijds het geloofsgesprek met de *infideles*, de ongelovigen op zo hoge prijs stelt, en anderzijds aan een theologisch gesprek met iemand als Roscellinus, die er ketterse ideeën op nahoudt, zijn tijd en energie niet wenst te besteden.

Vermoedelijk heeft Anselmus de juiste keuze gemaakt. Want al heeft hij zich niet geheel aan zijn uitspraak gehouden (hij kon het op een bepaald moment niet laten om toch met Roscellinus in discussie te gaan³), door een groot deel van zijn theologische creativiteit te besteden aan de doordenking van geloofsvragen vanuit het gezichtspunt der *infideles* heeft hij de Westeuropese cultuur tenminste twee kostbare parels nagelaten, die de eeuwen door en tot op de dag van vandaag telkens weer op verrassende manier blijken op te lichten: zijn zogeheten ontologisch Godsbewijs enerzijds, en zijn verzoeningsleer anderzijds. Beide zijn van een diepgang en invloed die moeilijk valt te overschatten. Beide ontstonden met de dubbele bedoeling om enerzijds tot dieper inzicht te

-
- 1 Dit artikel gaat terug op een lezing gehouden voor studenten theologie en predikanten van de Gereformeerde Bond op 12 mei 1998 te Nijkerk. Ik dank dr. Georg Plasger (Göttingen) en dr. René van Woudenberg (Amsterdam) voor hun opmerkingen bij een eerdere versie ervan.
 - 2 Anselmus van Canterbury, *Epistola ad Fulconem Belvacensem (Epistola 136)*, in: F.S. Schmitt O.S.B., *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Edinburgh 1946-1961, dl.III, 280v.: 'Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab iis enim iuste exigendum est ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant.'
 - 3 In zijn *Epistola de Incarnatione Verbi* (1094); Schmitt, *Opera*, dl.II, 3-35.

geraken in de waarheid van het algemeen ontwijfelbaar christelijk geloof, en anderzijds blokkades die door *infideles* werden aangedragen te slechten. Aan het ontologisch Godsbewijs gaan we hier verder voorbij⁴, maar bij de klassieke verzoeningsleer doelt Anselmus met deze *infideles* vermoedelijk op joden en moslims, die zich met aan de Griekse wijsbegeerte ontleende redeneringen gekeerd hadden tegen het christelijk geloof - en dan met name tegen de incarnatie en de verzoening. Voor joodse en moslimdenkers vormden deze specifiek christelijke geloofsovertuigingen veelal een steen des aanstoots en het summum van onredelijkheid. In aansluiting bij de Grieks-filosofische kritiek uit de eerste eeuwen (Celsus e.a.) betoogde men, dat incarnatie en verzoening onverenigbaar waren met de onveranderlijkheid en volmaaktheid die het goddelijk wezen moet kenmerken.

Voor wat betreft de precieze contextuele situering van het debat dat in *Cur Deus homo* gevoerd wordt, heeft de grote Anselmus-kenner R.W. Southern, die een leven lang met Anselmus bezig is geweest, een interessante suggestie gedaan.⁵ In de herfst van 1092, rondom zijn overgang van Bec naar Canterbury, logeerde Anselmus bij zijn vriend en leerling Gilbert Crispin, abt van Westminster. Deze was betrokken geraakt bij een debat over de incarnatie, dat ontstaan was na de aankomst van enkele geleerde joden uit Mainz in Londen. Crispin schreef - voor, tijdens of na Anselmus' bezoek, dat is niet meer te achterhalen - een verslag van dit debat waarin hij zijn eigen positie verantwoordde. Het betreffende geschrift droeg hij op aan Anselmus.⁶ Het ligt zeer voor de hand dat Crispin tijdens Anselmus' verblijf eind 1092 ook met hem over zijn dialoog met de joden gesproken heeft. In elk geval is het opmerkelijk, dat we in Crispins tractaat inhoudelijk sporen aantreffen van denkbare beelden die in Anselmus' *Cur Deus homo* verder ontwikkeld zijn. Dat laatste werk werd afgerond in 1098, en vermoedelijk aangevangen in 1094.

Hoe de relatie tussen *Cur Deus homo* en Crispins dispuut met de joden ook precies geweest is, volgens Southern waren de toentertijd in Noord-Europa in aantal toenemende joden sowieso de enigen die zich tegen de mogelijkheid van de incarnatie gekeerd hadden, en daarvoor ook geleerde argumenten konden aandragen.⁷ Anderen noemen daarnaast echter ook de moslims, die in elk geval in Zuid-Europa in een soortgelijke positie verkeerden.⁸

4 De *infideles* spelen hier overigens slechts impliciet een rol; zie voor een toegankelijke inleiding en vertaling: Carlos Steel, *Anselmus van Canterbury. Prologion gevolgd door de discussie met Gaunilo*, Bussum 1981.

5 Zie o.a. R.W. Southern, *Anselm and His Biographer*, Cambridge 1963, 88-91; id., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990, 198.

6 Crispin, *Disputatio Judaica cum Christiano*; tekst opgenomen in J.P. Migne, *PL* 159, 1005-1030.

7 "... only the Jews were opposed to the possibility of divine Incarnation, and could support their position by learned arguments"; Southern, *Saint Anselm*, 198.

8 Bijv. Julia Gauss, 'Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen', *Saeculum* 17 (1966), 277-363; Gerhard Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit*, Würzburg 1989, 65-69.

Ook al komt Anselmus in de loop van zijn uiteenzettingen meer dan eens op de *infideles* terug⁹, toch zou het te ver gaan *Cur Deus homo* als een apologetisch strijdschrift te bestempelen. Nadrukkelijk betreft Anselmus zijn werk namelijk ook op de vragen die in de harten van gelovigen leven.

Een vraag, die de ongelovigen, waar zij de eenvoudigheid van de christelijke geloofsovertuiging als dwaas bespotten, ons gewoon zijn voor te leggen, en die ook leeft in de harten van vele gelovigen, is deze: welke reden of noodzaak er toch was, dat God mens werd en door Zijn dood, gelijk wij geloven en belijden, aan de wereld weder het leven heeft geschonken, ofschoon Hij dit óf door een andere persoon, hetzij engel, hetzij mens, óf door een enkele wilsdaad had kunnen doen. Met deze vraag houden zich niet alleen vele geleerden, maar ook ongeleerden bezig, en zij wensen de oplossing daarvan te vernemen.¹⁰

Het gaat Anselmus dus ook om verheldering van de geloofsinhoud ten behoeve van geletterde en ongeletterde gelovigen. Hij wil hen te hulp komen in de twijfel die hen (al dan niet onder invloed van de overwegingen der *infideles*) bij tijden kan bespringen, door te wijzen op de innerlijke samenhang en consistentie van het christelijk geloof. Dogmatiek en apologetiek vormen bij Anselmus in die zin twee zijden van dezelfde zaak, die zich niet tegen elkaar uit laten spelen. Wanneer hij de *ratio* van de incarnatie op het spoor tracht te komen, is dit zowel van belang voor een dieper inzicht en houvast in het geloof, als voor het op adequate wijze afleggen van 'verantwoording aan een ieder, die rekenschap afeist van de hoop die in ons is'.¹¹

2. Anselmus' slechte reputatie

De wijze waarop Anselmus verantwoording afgelegd heeft van het christelijk geloof in de menswording van God, nl. door die menswording te verbinden aan de noodzaak van

9 O.a. in *Cur Deus homo* I 4; I 10; II 8.

10 'Quam quaestionem solent et fideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere, et fideles multi in corde versare: qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morta sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit. De qua quaestione non solum litterati sed etiam illiterati multi quaerunt et rationem eius desiderant.' *Cur Deus homo* I, 1 (Schmitt, *Opera*, dl.II, 48). De vertaling is van P.C. IJsseling, *Anselmus. Waarom God mens werd*, Amsterdam 1952, 27. Zie voor een Latijnse tekst plus Duitse vertaling F.S. Schmitt, *Anselm von Canterbury: Cur Deus homo - Warum Gott Mensch geworden*, München 1956. In het onderstaande refereren we uitsluitend aan de editie in de door Schmitt bezorgde *Opera omnia* en de vertaling van IJsseling. Verwijzingen zonder nadere aanduiding in de hoofdtekst betreffen boek- en paragraafnummer van *Cur Deus homo*.

11 I Petr.3:15, geciteerd in *Cur Deus homo* I,1. Vgl. over deze tweezijdigheid Paul Helm, *Faith and Understanding*, Edinburgh 1997, 131: 'Any valid answer to an objection is also part of the elucidation of the faith. Any elucidation of the faith can in principle be employed for apologetic purposes. After all, no one has the copyright to any argument...'

'*verzoening door voldoening*', kan zich over het algemeen niet in een grote mate van populariteit verheugen. H.J. de Jonge maakt er korte metten mee, wanneer hij aangeeft dat Anselmus' leer van de plaatsvervangende en voldoening in zijn tijd zin, overtuigingskracht en voornaamheid gehad mag hebben, maar dat ze vandaag meer problemen oproept dan oplost.¹² Maar ook meer als orthodox bekend staande theologen doen weinig moeite om de bijbelse achtergrond en derhalve blijvende betekenis van Anselmus' satisfactieleer in het licht te stellen. Dat bleek toen enige tijd geleden diverse replieken verschenen op het geruchtmakende boek van C.J. den Heijer.¹³ Men verdedigde daarin tegenover Den Heijer de eenheid van het bijbels getuigenis aangaande de verzoening. Het plaatsvervangende karakter van Christus' lijden en sterven, de noodzakelijkheid van het kruis, de goddelijke achtergrond van het 'moeten' (in teksten als Luk.24:26), de lijn vanuit de offercultus in het Oude Testament - het werd terecht allemaal zeer zorgvuldig in het licht gesteld. Maar de klassieke verzoeningsleer werd nauwelijks verdedigd. Want daaronder verstaan we doorgaans de verzoeningsleer van Anselmus zoals we die in grote lijnen terugvinden in de zondagen 4-6 van de Heidelbergse Catechismus.

Als voorbeeld noemen we de studie van H. Baarlink.¹⁴ Met grote zorgvuldigheid en met diep respect voor de gehele tekst van het Nieuwe Testament wordt daarin de centraliteit van het 'plaatsbekledende sterven van Jezus'¹⁵ aangetoond. Maar vervolgens krijgt Anselmus min of meer de schuld van het feit dat Den Heijer en anderen op dit punt een afwijkende opvatting zijn toegedaan. Anselmus zou er met zijn wijsgerige systematisering van de 'verzoening door plaatsbekleding' aanleiding toe gegeven hebben, dat critici zoals Den Heijer het kind van het nieuwtestamentisch spreken over de verzoening met het badwater van Anselmus' satisfactieleer gingen weggooiën.¹⁶ Die gedachte roept m.i. vragen op. Ten eerste: Zó naïef zal Den Heijer toch niet zijn, dat hij (n.b. als exegeet!) het één niet van het ander weet te onderscheiden, en zijn exegese van het Nieuwe Testament laat verwringen door zijn afkeer van Anselmus? En ten tweede: Hoe denkt Baarlink dan over zondag 4-6 van de Heidelbergse Catechismus, passages die deel uitmaken van het belijden van de kerk, en die zoals gezegd nogal wat continuïteit vertonen met Anselmus' satisfactieleer?

12 H.J. de Jonge, 'De plaats van de verzoening in de vroeg-christelijke theologie', in: L.J. van den Brom e.a., *Verzoening of koninkrijk. Over de prioriteit in de verkondiging*, Baarn 1998, 82. De Jonge acht het niet eens nodig nader te specificeren welke problemen het z.i. precies zijn die door Anselmus' verzoeningsleer worden opgeroepen.

13 C.J. den Heijer, *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen 1997.

14 H. Baarlink, *Het evangelie van de verzoening*, Kampen 1998.

15 *Ibid.*, 133.

16 *Ibid.* 135: 'Menige kritische vraag met betrekking tot de verzoening door plaatsbekleding is zelfs nauw verbonden met en mede veroorzaakt door de wijze waarop hij [Anselmus] gepoogd heeft, de verzoening op de weg van de plaatsbekleding plausibel te maken'.

Ook in andere reacties op Den Heijer viel op, dat men hem in elk geval in zoverre tegemoet komt, dat men zich evenals Den Heijer diskwalificerend meent te moeten uitspreken over Anselmus en de zijn juridische verzoeningsleer.¹⁷ Het lijkt erop dat Den Heijer door een extreme positie in te nemen sommige gesprekspartners er toch toe weet te bewegen zich wat te distantiëren van de kerkelijke traditie. Ook in de overigens zeer aansprekende en leerzame poging van J. Hoek om de actualiteit van het bijbelse spreken over de verzoening voor vandaag in het licht te stellen, blijft het juridische aspect van de verzoening onderbelicht; de zondagen 4-6 uit de Heidelberger Catechismus worden bijvoorbeeld niet genoemd.¹⁸ Dat laat zien hoe moeilijk juist de juridische lijnen van de verzoeningsleer zich laten actualiseren.

Deze stand van zaken brengt mij tot de vraag van dit artikel: wat is er precies mis met Anselmus en de door hem geïnitieerde denkwijze in de verzoeningsleer? Er wordt in dit verband veel gezegd en nog meer (al dan niet klakkeloos) nagezegd - Anselmus zou een rationalist zijn, niet vanuit de openbaring denken, geen 'luisterhouding' ten opzichte van de Schrift aannemen¹⁹, een typisch feodaal denktipe vertegenwoordigen (met een sterk accent op gehoorzaamheid en onderwerping)²⁰, God voorstellen als een machtige leenheer die zich beledigd, want in zijn eer aangetast voelt²¹ etc. etc. In hoeverre is dit soort verwijten gefundeerd en terecht? En gelden ze dan mutatis mutandis ook de Heidelbergse Catechismus, zoals in het verleden K.H. Miskotte²² en anderen hebben betoogd? We zullen ons voor de beantwoording van deze vragen aansluiten bij de recente tendens in het Anselmus-onderzoek, een tendens die we zonder veel overdrijving kunnen brengen op de noemer van de titel van dit artikel: eerherstel voor Anselmus.

17 Hoewel de media indertijd wel mondelinge uitspraken van hem in deze richting citeerden, vond ik bij K. Runia in zijn leerzame studie over de theologie van Den Heijer een dergelijke diskwalificatie van Anselmus niet terug. Wel veronderstelt zijn opmerking dat de formuleringen van de Heidelberger Catechismus (in antwoord 15) 'ons misschien wel wat al te Anselmiaans en rationeel in de oren klinken' m.i. nog een verouder(en)d Anselmus-beeld. Vgl. K. Runia, *Wegen en doolwegen in de nieuwere theologie*, Kampen 1998, 154.

18 J. Hoek, *Verzoening - daar draait het om*, Zoetermeer 1998; vgl. wel over Anselmus p.17-19.

19 De beide eerste suggesties komt men op vele plaatsen tegen waar Anselmus en passant genoemd wordt; de derde suggestie bij Baarlink, *Evangelie*, 137.

20 Vgl. voor deze kritiek (en een genuanceerde bespreking ervan) Southern, *Saint Anselm*, 221-227.

21 Dit verwijt is vele malen herhaald sinds A. van Harnack het opwierp in zijn *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III (bijv. Tübingen 1910⁴, 408). Het werd pas overtuigend weerlegd in een belangwekkend artikel van G. Greshake, 'Erlösung und Freiheit: Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury', *Theologische Quartalschrift* 173 (1972), 323-344. Greshake laat zien, hoe Anselmus in I 14v. nadrukkelijk aangeeft dat Gods *honor*, in tegenstelling tot die van de middeleeuwse leenheer, helemaal niet door de mens geschonden kan worden (333), en hoe Gods eer vooral gelegen is in de 'rechtheid' van Zijn schepping.

22 K.H. Miskotte, *De blijde wetenschap*, Franeker 1952², 60vv.

3. Methode en atmosfeer van *Cur Deus homo*

Laten we beginnen met het citeren van een veelgewraakte passage uit de *Praefatio*, waarin de tweedelige opzet van *Cur Deus homo* toegelicht wordt: '... terwijl Christus geheel wordt weggedacht, alsof er nooit sprake van Hem was geweest, bewijst [het eerste boek] met dwingende redenen, dat het onmogelijk is dat enig mens zonder Hem behouden kan worden. Op dezelfde wijze, alsof men niets van Christus wist, wordt dan [in het tweede boek] aangetoond met geen mindere redelijkheid en waarheid, ... dat alles geschieden moest wat wij aangaande Christus geloven'.²³

Wanneer men dit citaat los van de omvattende context van Anselmus' theologie leest, zou de gedachte kunnen opkomen dat Anselmus aan de Bijbel niet genoeg heeft, en daarom zoekt naar een bewijisvoering voor de incarnatie die het geloof moet onderbouwen en rechtvaardigen. Het zou op het eerste gezicht kunnen lijken dat Anselmus slechts bereid is te geloven, wat hij ook logischerwijs kan aantonen. Toch is niets minder waar. De gedachtegang die Anselmus in zijn *Cur Deus homo* ontvouwt past harmonisch in zijn algehele theologisch project, waarvan het *fides quaerens intellectum* de grondslag vormt. Het geloof gaat bij Anselmus altijd vooraf, en vormt het onbetwistbare uitgangspunt.²⁴ Nooit is het hem er om te doen, te onderzoeken of de geloofswaarheid wel kan bestaan. Steeds gaat het hem om het verkrijgen van enig inzicht in hoe zij bestaat.

Met nadruk schrijven we 'enig' inzicht. Want Anselmus is zich de grenzen van ons menselijk kennen zeer bewust. Sprekend over de zondeloosheid van Christus zegt hij bijvoorbeeld: 'Dat wij echter niet kunnen inzien hoe Gods wijsheid dit volbracht, behoeft ons niet te verwonderen, maar met eerbied moeten wij aanvaarden, dat er in de geheimenissen van zulk een grote zaak iets is, dat wij niet verstaan' (II 16).²⁵ Men proeft in dit soort citaten de atmosfeer die *Cur Deus homo* ademt. Het is de atmosfeer van een door en door christelijke spiritualiteit, zoals we die ook in de beroemde werken van Augustinus tegenkomen. Er is een diep besef van afhankelijkheid van God en Zijn genade. 'Ik wil beproeven, mij enigszins tot de aanschouwing van de zin van ons geloof te

23 'Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. ... similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate ... omnia qua de Christo credimus fieri oportere'. Schmitt, *Opera*, dl.II, 42v.; vertaling bij IJsseling, a.w., 23.

24 Zo schrijft Anselmus bijv. in vervolg op het in n.2 gegeven citaat, dat de christen via het geloof naar inzicht moet streven, en niet omgekeerd; blijkt inzicht hem niet gegeven, dan dient hij terug te vallen op het geloof: 'Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere'; Schmitt, *Opera*, dl.III, 281. Op tal van plaatsen in Anselmus' oeuvre treft men uitlatingen van gelijke strekking aan.

25 'Qua vero ratione sapientia dei hoc fecit, si non possumus intelligere, non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei quod ignoremus.' Schmitt, *Opera*, dl.II, 117; IJsseling, a.w., 102.

verheffen, zover mij de hemelse genade zal vergunnen'²⁶. En dat is niet bedoeld als retorische stijlfiguur of clichématige vroomheid. In een boek als *Cur Deus homo* treft men geen van beide aan;²⁷ Anselmus zegt er geen woord te veel, maar precies datgene wat hij meent en bedoelt.

Meditatie en reflectie, bidden en denken zijn bij Anselmus wezenlijk verbonden. Meer dan eens laat hij in zijn oeuvre een argumentatief betoog zomaar overgaan in de directe aanroeping van God in het gebed - en dat zonder dat de lezer het gevoel krijgt dat er ineens een omslag wordt gemaakt. Integendeel, het één vloeit spontaan in het ander over. Nog één zin in dit verband uit het slot van de openingssectie van *Cur Deus homo*, waar Anselmus zich na allerlei tegenwerpingen eindelijk door Boso heeft laten overhalen het werk ter hand te nemen: 'Daarom wil ik trachten met Gods bijstand en de hulp van uw gebeden, die ge bij uw verzoeken op mijn herhaalde aandrang daartoe hebt toegezegd, naar de mate van mijn krachten, de oplossing van uw vraag niet zozeer aan te wijzen, alswel met u te zoeken' (I 2).²⁸ En nadrukkelijk stelt Anselmus zich daarbij vervolgens onder het gezag van de Heilige Schrift. Alles wat daar of in de kerkvaders niet terug te vinden valt, zegt Anselmus, komt voor mijn rekening en moet niet met meer gezag aanvaard worden. En, zo besluit hij, het is zeker dat, 'wat een mens daarover ook zeggen kan, de diepere gronden van de zaak ons toch nog verborgen zijn' (I 2).²⁹ Aan het einde van de verhandeling, als Anselmus de vaste grond (*certa ratio*) heeft gevonden voor de incarnatie, voegt hij nog toe 'dat er ook nog wel een andere grond zal te noemen zijn, afgezien nog daarvan, dat God iets kan doen dat de menselijke rede niet vernag te begrijpen' (II 17).³⁰ Men kan, kortom, Anselmus moeilijk rationalistisch, dogmatisch of pretentius noemen. Integendeel: afhankelijkheid, bescheidenheid, bewustzijn van de eigen beperktheden - dat zijn hier de trefwoorden die ons te binnenvallen. Dat alles neemt niet weg dat Anselmus tegelijk een sterke beslistheid aan de dag legt. Zich beroepend op bekende teksten als Jes. 17:9 LXX ('Wie niet gelooft zal niet verstaan') en het al geciteerde 1 Petr. 3:15 (het voorteken waaronder alle apologetische arbeid van de kerk staat), zoekt hij hartstochtelijk datgene wat ons geopenbaard is ook denkend te mogen

26 '... ad eorum quae credimus rationem intuendam, quantum superna gratia mihi dare dignatur, aliquidum conor assurgere'; uit de opdracht/wijdingsbrief (*commendatio*) van *Cur Deus homo* aan paus Urbanus II. Schmitt, *Opera*, dl.II, 40; Jsseling, a.w., 21.

27 Kr. Strijd, *Structuur en inhoud van Anselmus' 'Cur Deus homo'?*, Assen 1958, 10. Met name de beschrijvende partijen van deze studie zijn nog altijd zeer instructief.

28 '... tentabo pro mea possibilitate, deo adiuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promissitis, quod quaeritis non tam ostendere quam tecum quaerare'; Schmitt, *Opera*, dl.II, 50; Jsseling, a.w., 30.

29 'Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes' (*ibid.*).

30 'Ostendimus, ut puto, certam rationem quomodo deus assumpserit hominem sine peccato de massa peccatrice, sed nequaquam negandum existimo aliam esse praeter istam quam diximus, excepto hoc quia deus facere potest, quod hominis ratio comprehendere non potest.' Schmitt, *Opera*, dl.II, 126; Jsseling, a.w., 112.

doorzien - voorzover dat ons gegeven is. Intens kon Anselmus met denkproblemen bezig zijn. Bijna op zijn sterfbed aangekomen hoopt hij bijv. nog enige tijd in leven te mogen blijven, omdat hij het probleem van de oorsprong van de ziel nog niet heeft opgelost, en er niet zeker van is of iemand dat na zijn heengaan nog zal doen.³¹

Behalve om de vreugde van het inzicht-verkrijgen als zodanig, was het Anselmus daarbij zoals gezegd vooral te doen om de tegenwerpingen van critici te beantwoorden, en zijn leerlingen daarvoor handvatten aan te reiken. Vandaar dat hij in *Cur Deus homo remoto Christo* te werk gaat. Beroep op bijbelteksten die het feit van Christus' incarnatie stellen zou hem immers in zijn pogingen joden en moslims te overtuigen niet verder helpen. 'For the sake of argument' stelt hij dus tijdelijk elk beroep op het credo van de kerk terzijde. Dat is, dunkt me, iets heel anders dan het bedrijven van natuurlijke theologie of omhelzen van een theologisch rationalisme.³² Anselmus wil aantonen dat er iets noodzakelijks is aan de verzoening, zodat men incarnatie en kruis niet als 'ongepast-voor-God, want onnodig' van de hand kan doen. Dat laatste is immers precies wat de joodse en moslimdenkers deden. En al dan niet onder hun invloed vragen velen, 'krachtens welke noodzaak en om welke reden God, ofschoon de Almachtige, de geringheid en zwakheid der menselijke natuur heeft aangenomen tot haar herstel' (I 1).³³ Dát was het struikelblok.

We zien dan ook, dat Anselmus in *Cur Deus homo* allerminst bij de logica alleen te rade gaat. In die zin opereert hij niet *sola ratione*. Integendeel, allerlei openbaringsgegevens (al die gegevens die zijn tegenstanders ook aanvaardden?) neemt hij zonder meer aan, zoals Gods goedheid, Gods almacht, het bestaan van Adam, de val van de engelen, en ook Gods wil om mensen te redden. Wanneer Anselmus de noodzakelijkheid van de incarnatie tracht aan te tonen, gaat het dus niet om logische noodzakelijkheid zonder meer. *Necessitas* is bij Anselmus geen dwingende noodzakelijkheid (*necessitas cogens*), alsof God geheel en al aan de logica onderworpen zou zijn, maar een *necessitas sequens*, dus volgend op de wil c.q. de heilsbedoelingen van God.³⁴ Het gaat om noodzakelijkheid *gegeven* Gods goedheid, Gods rechtvaardigheid, Zijn wil om de mens te redden etc. En

31 Aldus Anselmus' eerste biograaf Eadmer in zijn *Vita Anselmi* (ca. 1100); vgl. R.W. Southern (red.), *The Life of St. Anselm by Eadmer*, Oxford 1963, 142.

32 Vgl. Paul Helm, *Faith and Understanding*, Edinburgh 1997, 135.

33 'qua necessitate ... et ratione deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpsit.' Schmitt, a.w., dl.II, 48; Jsseling, a.w., 28. Vgl. de inzet van het in dit nummer opgenomen artikel van Georg Plasger, 'De macht van Gods barmhartige gerechtigheid'. Dit artikel bevat een op enkele subthema's toegespitste samenvatting van Plasgers magistrale dissertatie *Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu "Cur Deus homo" von Anselm von Canterbury*, Münster 1993, waaruit ik het een en ander verwerk wat in Plasgers artikel niet aan de orde komt.

34 Strijd, *Structuur en inhoud*, 125vv.; Helm, *Faith and Understanding*, 144 spreekt over 'conditional necessity'. Ook Brian Leftow, 'Anselm on the Incarnation', *Religious Studies* 31 (1995), 169 wijst erop dat we voorzichtig moeten zijn met de noodzakelijkheid van de incarnatie bij Anselmus te benadrukken, omdat deze de term *necessitas* eigenlijk nergens rechtstreeks op het handelen van God toepast. Vgl. verder Plasger, 'Macht', 15.

die wil om de mens te redden is weer allerm minst noodzakelijk, maar een geheel vrij besluit van God, een daad van Zijn liefde en genade.³⁵ *Remoto Christo* wil dus bepaald niet zeggen: *remoto revelatione*. Integendeel, op de achtergrond spelen openbaringsgegevens voortdurend een rol. En soms ook op de voorgrond, want Anselmus citeert en exegetiseert en passant (al dan niet op verzoek van Boso) heel wat bijbelteksten die op de verzoening betrekking hebben. Slechts daar waar het erop aankomt, wil Anselmus voorkomen dat hij in een gesloten cirkel redeneert, waar zijn tegenstanders immers buiten zullen blijven.

We kunnen deze paragraaf over de context en de atmosfeer waarin Anselmus' verzoeningsleer ontstond niet beter samenvattend afsluiten dan met een citaat van G. Boer: 'Anselmus wordt vaak in de hoek gedrukt met de opmerking: een onbescheiden rationalist. Is dit waar? Neen, dat is zonder meer niet waar'.³⁶

4. Anselmus' satisfactieleer

Daarmee zijn we toe aan een meer inhoudelijke bespreking van Anselmus' verzoeningsleer. Die begint in *Cur Deus homo* met de afwijzing van de traditionele gedachte (Origenes, Gregorius de Grote), dat het verzoeningswerk van Christus verstaan zou moeten worden als een betaling aan de duivel, of zelfs als een list waarmee God de duivel te slim af was. De duivel heeft helemaal geen rechten op de mens die door God gerespecteerd zouden moeten worden, dus van loskoping uit de hand van de duivel kan geen sprake zijn. Ook de gedachte dat God in het kruis niet helemaal eerlijk te werk zou zijn gegaan kan Anselmus niet bekoren. Hij maakt dus bijzonder korte metten met de loskopingstheorie - op zichzelf opmerkelijk, omdat Anselmus de *patres* en de traditie der kerk zeer hoog had staan. Ze vormden voor hem kennelijk toch ook weer niet het einde van alle tegenspraak.

In plaats van de duivel stelt Anselmus de mens en diens zondige wilskeuze centraal in zijn verzoeningsleer. Dat was overigens echt niet voor het eerst: evenals in het Nieuwe Testament treffen we ook in de vroegste kerkgeschiedenis een veelzijdigheid aan beelden aan, waaronder zeker ook het beeld van Christus' dood als een offer voor de zonden van de mens. Maar Anselmus tracht wel het wezen van de zonde zo diep mogelijk te peilen. Het gewicht van de zonde is groot. Zonde is namelijk verstoring van het grote, universele plan dat God met mens en wereld heeft. Zij is in die zin een aanslag op God, een weigering om de aan God verschuldigde gehoorzaamheid te betrachten. Die verschuldigde gehoorzaamheid was van morele aard: de mens was geschapen met morele verplichtingen jegens God. De schuld die de mens oploopt is dus ook van morele en niet van zakelijke aard.³⁷ Zij is het gevolg van het feit dat de mens Gods eer heeft aangetaast - niet in de subjectieve zin van eergevoel (in die zin kan de mens Gods 'immanente'

35 Helm, *Faith and Understanding*, 142.

36 G. Boer, *De prediking van de verzoening*, Woerden 1968, 7.

37 Helm, *Faith and Understanding*, 145 spreekt over 'moral oughtness' die voor Anselmus niet reduceerbaar is tot 'commercial oughtness'.

eer niet eens aantasten, I 15³⁸), maar wel in de zin dat hij Gods eer niet *erkennt*, Zijn bedoelingen frustreert en de door God gestelde rechtsorde schendt.

Op dit punt komt de notie van Gods gerechtigheid in het vizier. Die is namelijk logischerwijs niet verenigbaar met een onrechtvaardige wereld. En een onrechtvaardige, onordelijke wereld was precies wat er door de zonde ontstaan was. Maar zo'n wereld strijdt met het *wezen van God*. God is immers *wezenlijk rechtvaardig*, en Hij laat daarom in het universum niets onrechtvaardigs c.q. onordelijks bestaan. Hij zou geen God zijn als Hij dat wel deed.³⁹ Daarom kan God de zonde niet door de vingers zien. Er moet iets aan de situatie gebeuren, er moet op de een of andere manier rechtzetting plaatsvinden. Anders mislukt Gods plan, en wordt de schoonheid (*pulchritudo*) van Gods geschapen orde geschonden (I 15).

Er zijn nu twee manieren om de rechtzetting te laten plaatsvinden - en hier komen we bij de spil van Anselmus' verzoeningsleer: dat kan door het straffen van de schuldigen of door een of andere vorm van genoegdoening.⁴⁰ Het eerste zou echter de eeuwige dood van de zondaar betekenen. Straf moet immers in samenhang staan met de zonde, en aangezien de zonde tegen een oneindig goede God is bedreven, is het gewicht ervan ook oneindig groot.⁴¹ Daar past alleen maar een oneindige straf bij. Vandaar dat alleen de optie van de genoegdoening overblijft, wil het goed kunnen komen met de mens. En - dat is de grondpijler waar Anselmus' betoog op gebaseerd is - God wil dat het goed komt, omdat Hij trouw blijft aan Zijn plan. Heel de satisfactieleer trilt om zo te zeggen op het welbehagen Gods. Omdat God Zijn schepping niet wil laten vallen, moet er 'betaald' en 'voldaan' worden; anders gaat de wanorde heersen, en is God geen God meer. Uiteindelijk zit alles bij Anselmus vast op de combinatie van het God-zijn van God enerzijds en Zijn heilswil anderzijds. Gegeven deze beide is de enige mogelijkheid tot redding van de mens gelegen in de genoegdoening. Vanaf dat punt verloopt de gedachtengang min of meer zoals we die kennen vanuit zondag 5 en 6 van de Heidelbergse Catechismus: alleen God kan deze voldoening bewerken, gegeven de prijs ervan; maar alleen de mens moet deze verzoening bewerken. Welnu, daarom werd God mens - en daarmee is de vraag die Anselmus zich stelde beantwoord.

38 Vgl. Strijd, *Structuur en inhoud*, 75vv.; Helm, *Faith and Understanding*, 147; cf. *supra*, n.21.

39 Vgl. *Cur Deus homo* I 12: 'Het betaamt God echter niet, iets onordelijks in Zijn rijk vrij te laten' ('Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere'). Schmitt, *Opera*, dl.II, 69; IJsseling, *a.w.*, 48.

40 De bekende formulering *aut poena aut satisfactio* is in feite een mengcitaat van twee zinsneden uit I,13 en I,15; het dilemma is bij Anselmus ook minder axiomatisch dan vaak gesteld wordt; het sluit bijv. niet uit dat van Christus ook gezegd kan worden dat Hij de straf op de zonde draagt. Vgl. Plasger, *Not-Wendigkeit*, 141.

41 Dat geldt m.i. ook wanneer men met Anselmus inziet dat de zonde niet God Zelf aantast, maar de door Hem ingestelde orde van het universum. Al leidt de zonde dan slechts tot 'schade aan het *eindige* universum', daarmee blijft ze nog wel tegen de oneindige God gericht. (Contra A. van de Beek, *Jezus Kurios. De christologie als hart van de theologie*, Kampen 1998, 193).

Om meer zicht te krijgen op de strekking en reikwijdte van deze gedachtegang willen we een viertal aspecten wat nader onder ogen zien. Allereerst stelt Anselmus nadrukkelijk, dat Christus vrijwillig mens werd en ook vrijwillig (*sponte*) stierf.⁴² Er is geen sprake van een dwang of eis van de kant van God. Christus heeft vrijwillig aan de Vader het offer van Zijn leven gebracht, dat in waarde veruit de omvang van de zonden te boven ging. Hij wilde liever zelf de dood ondergaan, dan dat de mensen verloren gingen. Vanwege deze vrijwilligheid van Christus is er ook geen sprake van immoreel handelen van God.

In de tweede plaats is ook duidelijk, waarom God de zonde niet door de vingers kan zien. Dat zou immers een vereeuwiging van de zonde en haar gevolgen betekenen.⁴³ En die zou maar niet in strijd zijn met een onpersoonlijke rechtsorde, maar met God Zelf, met Zijn rechtvaardigheid, dat is met Zijn God-Zijn. God kan niet vergeven vanuit een barmhartigheid die met Zijn rechtvaardigheid zou strijden. Anselmus getroost zich dus moeite om Gods eigenschappen zo dicht mogelijk bij elkaar te denken.

In de derde plaats klinken in Anselmus' satisfactieleer m.i. feodale motieven door in de nauwkeurige afstemming van schuld en straf, de nadruk op gehoorzaamheid en onderwerping, alsook in een aantal voorbeelden die Anselmus gebruikt. Maar Southern heeft omstandig laten zien, dat Anselmus' betoog als zodanig zich los van de 'feudal imagery' laat begrijpen, dat het dus niet van deze context afhankelijk is, en dat Anselmus goede redenen had om voor zijn feodale inkleding te kiezen.⁴⁴ De kracht van zijn betoog is geheel gelegen in de wijze waarop hij de diverse theologische inzichten met elkaar verbindt.

In de vierde plaats is de these dat Anselmus *Germaans* gedachtengoed zou hebben verwerkt in zijn satisfactieleer recent op een intrigerende wijze in diskrediet geraakt. Georg Plasger heeft namelijk laten zien dat deze these indertijd door A. Noffke naar voren is gebracht, waarbij deze zich uitsluitend beriep op Anselmus' gebruik van de term *honor* in plaats van de gebruikelijker term voor 'eer': *gloria*. *Honor* zou dan corresponderen met een typisch Germaans eerbegrip. Plasger wijst er nu op, dat *gloria* al in de Vulgata een groter betekenispectrum heeft dan *honor*: het omvat 'eer' (precies wat *honor* betekent), maar daarnaast ook 'roem' en 'heerlijkheid'. Het zou dus heel goed kunnen, dat Anselmus consequent aan het begrip *honor* de voorkeur gaf, omdat dat minder betekenissen had en derhalve duidelijker was. In elk geval blijkt verder uit niets dat Anselmus zich met zijn keuze voor de term *honor* in de richting van een Germaans denken bewoog. Dat Noffke dit niettemin poneert, heeft ongetwijfeld alles te maken met de doelstelling van zijn werk, nl. aan te tonen dat het christendom reeds vroeg Germaans

42 Zie m.n. *Cur Deus homo* II 16.

43 Vgl. F.G. Immink, *Jezus Christus, profeet, priester, koning*, Kampen 1990, 72. Anselmus maakt dit in *Cur Deus homo* I 19 duidelijk m.b.v. het beeld van de door modder bevuilde parel, die niet zomaar in het pareldoosje geplaatst kan worden - dan zou immers alles bevuild raken en blijven. Eerst moet de parel daarom gereinigd worden.

44 R.W. Southern, *Saint Anselm*, 221, 226; vgl. voor de 'setting' van *Cur Deus homo* als geheel 197-227.

geworden was.⁴⁵ Deze voluit ideologische doelstelling gecombineerd met het geringe bewijsmateriaal dat Noffke op tafel legde, maakt het merkwaardig dat velen, onder wie ook nog iemand als Greshake⁴⁶, zonder meer op hem doorgaan.

In werkelijkheid kon *honor* bij Anselmus wel eens veel diepere bijbelse wortels hebben dan vaak gedacht, zo suggereert Plasger. De term komt z.i. dicht bij het nieuwtestamentische 'doxa' en het oudtestamentische 'kabod': de heerlijkheid van God die afstraalt op de schepping en indruk maakt op de mens.⁴⁷ Door zijn weigering God als Heer te erkennen, corrumpeert de mens de glans van die heerlijkheid in de schepping en berooft hij uiteindelijk zichzelf van het leven. Dat is zijn zonde die rechtgezet moet worden. De spits van Anselmus' betoog is nu, dat Christus met Zijn dood daarvoor voor eens en voor altijd genoeg gedaan (*satis facere*) heeft. Al met al kunnen we M.J.G. van der Velden bijvallen: 'De theocentrische verzoeningsleer van Anselmus ademt een grote bewogenheid. Het gaat om de geloofs zekerheid in God.'⁴⁸

5. *Bezwaren tegen Anselmus' satisfactieleer*

Laten we Anselmus' verzoeningsleer nu nader evalueren door enkele veel gehoorde bezwaren ertegen te bezien.

5.1 *Onbijbelse terminologie*

Een eerste veel gehoord bezwaar luidt, dat Anselmus met concepten werkt die zo niet in de Bijbel voorkomen. Met name denkt men dan natuurlijk aan de term *satisfactio*. Dat loutere feit op zichzelf zegt echter nog niet zoveel. Het geldt immers ook van andere belangrijke theologische begrippen, zoals triniteit en voorzienigheid. De vraag is of zulke begrippen zakelijk een weergave vormen van wat de Bijbel zegt, c.q. een 'plaatje' ('model') bieden dat diverse lijnen uit het bijbelse spreken samenvattend belicht. Dat is met het begrip *satisfactio* zeker wel het geval. Men denke aan de offercultus, die toch noodzakelijk was omdat er iets rechtgezet, een schuld voldaan moest worden - en aan de wijze waarop de brief aan de Hebreëen dat christologisch vertaalt! Men denke aan de juridische categorie van de *wet Gods* die in de Galatenbrief zo'n voornamende rol speelt. In de notie van genoegdoening komen in feite de juridische en de cultische lagen van het bijbelse spreken over de verzoening samen. Ook de noodzakelijkheid van Christus' offer

45 'Jeder, der den Rassengedanken nüchtern beherrsicht ..., wird um die Annahme einer bereits geschehenen Germanisierung des Christentums nicht herumkommen'; A. Noffke, *Ehre und Genugtuung*, Erlangen 1940 (!), 11; ook Anselmus zelf zou qua afkomst een Germaan zijn (17). Vgl. Plasger, *Not-Wendigkeit*, 92v.

46 In zijn a.a., n.21.

47 Plasger, *Not-Wendigkeit*, 98; ook o.m. Seeberg (*Lehrbuch*, 224) en H.-P. Kopf, *Die Beurteilungen von Anselms CUR DEUS HOMO in der protestantischen deutschsprachigen Theologie seit Ferdinand Christian Baur*, Basel 1956 hadden deze overeenkomst al opgemerkt. In dit opzicht is er dus om zo te zeggen ook sprake van een letterlijk eer-herstel in de Anselmus-receptie.

48 In: J.H. v.d. Bank e.a., *Kennen en vertrouwen*, Zoetermeer 1993, 51.

wordt het sterkst gearticuleerd door de leer van verzoening-door-voldoening. Keer op keer is gezegd dat het 'moeten' (Grieks: 'dei') van Christus' lijden en sterven waarover de Evangelien spreken totaal iets anders inhoudt dan het noodzakelijkheidsbegrip van Anselmus. Wanneer dit noodzakelijkheidsbegrip, zoals boven betoogd, echter zeer nadrukkelijk een *gekwalficeerd* begrip is, gekwalficeerd nl. door de wil en de heilsbedoelingen van God, zou het wel eens verrassend veel nauwer met het nieuwtestamentische spreken over het 'moeten' samen kunnen hangen dan doorgaans gedacht. In elk geval blijkt Gods wil-tot-verzoening ook bij Anselmus een cruciale rol te spelen.

In het verlengde hiervan kan men zich vervolgens afvragen of de nieuwtestamentische teksten over het goddelijke 'moeten' van Christus' lijden en dood, over het 'voor ons' / 'voor velen', over de 'losprijs' etc. zich niet het beste en het eenvoudigst laten begrijpen vanuit het satisfactiebegrip. In elk geval toont de satisfactieeler bijzonder helder het constitutieve karakter van Jezus' dood: er gebéurt werkelijk iets op het kruis van Golgotha in de relatie tussen God en mens. Een offer wordt gebracht, een rechtsgeding beslist. Dat is de les van de cultische en juridische beelden. Dat *moest* dus kennelijk ook gebeuren. Voor wie dat niet onderkent, geldt in feite Anselmus' bekende woord tot Boso: *nondum considerasti quanti ponderis peccatum sit* - 'gij hebt nog niet gewogen hoe zwaar het gewicht der zonde is' (I 21).⁴⁹

5.2 Onbijbelse invulling

Wie erkent dat het probleem niet zozeer gelegen is in de niet-bijbelse concepten die Anselmus gebruikt, kan niettemin van mening zijn dat Anselmus' denken over de verzoening toch *inhoudelijk* onbijbelse trekken vertoont. Het is bijv. een typisch staaltje van Latijns-juridisch denken genoemd, gestempeld door de Romeinse cultuur. Ook hier geldt echter: in de inkleding is dit wellicht het geval, maar in de kern vinden we het juridische spreken al in het Nieuwe Testament, m.n. in de teksten die de wet van God (en daarmee het recht van God) centraal stellen.

Op enkele punten is dit tweede bezwaar intussen wel zorgvuldig te overwegen. Allereerst betreft dat de invulling van het begrip 'gerechtigheid'. Die lijkt niet in lijn met de bijbelse theologie, waarin dit begrip (als *ts^edaka*) veelmeer één geheel vormt met Gods verbondstrouw. Het polair tegenover elkaar stellen van de diverse eigenschappen van God is een gevaar dat Anselmus onderkende en probeerde te vermijden, echter zonder daar geheel in te slagen. Dat werkt door in de Heidelbergse Catechismus. Was het bijbels-theologisch gezien niet beter om hier in plaats van over Gods rechtvaardigheid te spreken over Gods *heiligheid*?⁵⁰ Bij Calvijn ligt het al anders: daar treffen we veelmeer

49 Schmitt, *Opera*, dl.II, 88; IJsseling, *a.w.*, 69 ('Gij hebt de zwaarte der zonde nog niet overwogen').

50 Vgl. reeds G. Boer, *Prediking van de verzoeking*, 16v. Boer stelt voor om waar in de belijdenisgeschriften gesproken wordt over Gods gerechtigheid dit te lezen als Gods niet-meegaan met de zonde, 'Zijn heilige afweer tegen de zonde, Zijn toorn, heiligheid en onaantastbaarheid' (17). Dat kan men bijbels-theologisch inderdaad zeer goed verantwoorden, m.n. vanuit de centrale notie van de heiligheid Gods in het OT.

een denken aan vanuit de éne God, die in Zijn heilige liefde ook toornst over de zonde. Men kan dan structureel dezelfde dingen zeggen als Anselmus en de Catechismus, maar zonder de suggestie te wekken Gods barmhartigheid te zien als in strijd met Zijn gerechtigheid (en omgekeerd). Overigens heeft het bijbelse begrip van de gerechtigheid Gods wel degelijk een retributief, straffend element, m.n. bij Paulus, dus geheel onjuist is de traditionele invulling van het begrip bepaald niet. Maar dit aspect is niet dominant (zoals Luther ontdekte).⁵¹ Interessant is nu echter, dat ook de Anselmianse invulling van het *iustitia*-begrip in het recente onderzoek weer veel meer in lijn gezien wordt met het bijbelse spreken. Een voorbeeld hiervan treft men aan in het in dit nummer opgenomen artikel van Plasger, die Gods gerechtigheid bij Anselmus voluit interpreteert als Gods verbondstrouw (vgl. de betekenis van *ts'daka*). Hoewel hij hiervoor zeker enkele overwegenswaardige argumenten aandraagt⁵², ben ik toch niet geheel overtuigd. Met name het ontbreken van een uitgewerkt verbondsbegrip bij Anselmus maakt terughoudend om Anselmus al te vlót als een Barthiaan avant-la-lettre te beschouwen.⁵³

Onbijbels wordt verder het zware accent op de dood van Christus geacht, onder miskenning van de betekenis van Zijn leven en prediking.⁵⁴ Daar kan men twee dingen tegenin brengen. Allereerst gaat het Anselmus niet uitsluitend om Christus' dood, maar om een zo totale gehoorzaamheid tijdens Zijn leven dat de dood er op volgde.⁵⁵ Wel staat

-
- 51 Vgl. voor de erkenning van dit element door hedendaagse nieuwtestamentici A. Noordegraaf, 'De verzoening in het Nieuwe Testament', *Theologia Reformata* 41 (1998), p.12 (plus de daar in n.46 genoemde verdere literatuur).
- 52 Uitvoeriger in zijn *Not-Wendigkeit*, 164-175. Overigens is de titel van zijn boek een prachtige woordspeling, die de nieuwe invulling van de anselmianse begrippen *necessitas* en *iustitia* illustreert: Gods gerechtigheid komt daarin uit, dat Hij onze "nood wendt". Ook Michael Root, 'Necessity and Unfittingness in Anselm's *Cur Deus Homo*', *Scottish Journal of Theology* 40 (1987), 211-230 stelt dat er bij Anselmus geen sprake is van een 'juridically narrow vision of God'; Gods gerechtigheid heeft juist alles te maken met het feit dat God 'remains true to the intentions embodied in creation' (224).
- 53 Plasger, *Not-Wendigkeit*, 102, acht zelfs Barths slogan over de schepping als uitwendige grond van het verbond en het verbond als inwendige grond van de schepping (*KD* III, 1) op Anselmus van toepassing.
- 54 Vgl. de discussie daarover in Van den Brom e.a., *Verzoening of Koninkrijk?*; men kan het dilemma 'verzoening of koninkrijk' lezen als een andere verwoording van de vraag naar de zelfstandige betekenis van Jezus' leven afgedacht van Zijn sterven.
- 55 Vgl. Immink, *Jezus Christus*, 72, die overigens terecht erkent dat bij Anselmus strikt genomen alleen de dood van Jezus verzoenende kracht heeft: Zijn leven was Jezus als mens net als ieder ander mens sowieso al aan God verschuldigd (*Cur Deus homo*, II 11). Dit punt wordt te weinig onderkend door Nico den Bok, 'Hoe God weer eer krijgt van zijn werk. Een studie in Anselmus als peiling in de verzoeningsleer, klassiek en modern' *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 53 (1999), 286-298. Zijn stelling 'Jezus heeft voor mensen genoeg gedaan primair door het menselijk leven zoals God het graag had gezien metterdaad te leven' (294v.) is in strijd met wat Anselmus zelf in II 11 expliciet aangeeft.

Zijn hele leven bij Anselmus in het kader van de *verzoening*, en niet bijvoorbeeld van de Koninkrijksprediking. Maar is dat - in de tweede plaats - niet in overeenstemming met op z'n minst *een* lijn uit het nieuwtestamenteisch getuigenis, die we bijvoorbeeld aantreffen in het Johannes-evangelie?⁵⁶

5.3 *Verenging van het bijbelse spreken*

Dan komt ook het omgekeerde bezwaar voor: al valt het met de onbijbelse trekken bij Anselmus misschien nog wel mee (afgezien van de 'randen' van zijn satisfactieleer, zoals de rol die de gevallen engelen spelen⁵⁷), er zijn wel allerlei bijbelse trekken in het spreken over de verzoening die Anselmus niet verdisconteert. Is het bijbelse spreken over de verzoening niet oneindig veel rijker en veelkleuriger? Dat is zeker waar. Loopt Anselmus niet het risico van een eenzijdig-juridische *Engführung* van het gevarieerde bijbelse spreken over de verzoening?

Echter, allereerst gaf Anselmus zoals we zagen zelf reeds aan, dat zijn theorie niet de enig mogelijke was. In de tweede plaats treft men in zijn verzoeningsleer ook niet strikt-juridische gedachtegangen aan. Zo stelt hij in *Cur Deus homo* bijv. ook, dat Christus in Zijn volkomen gehoorzaamheid aan de Vader een voorbeeld ter navolging voor ons mensen is. Anselmus ontkent om zo te zeggen helemaal niet dat datgene wat Den Heijer c.s. in positieve zin over de verzoening zeggen óók waar is.⁵⁸ In de derde plaats moeten we telkens weer beseffen, dat het Anselmus er niet om begonnen was een uitgewerkte verzoeningsleer te ontwerpen, maar slechts één enkele vraag te beantwoorden, namelijk die naar het motief van de incarnatie. En die vraag kan zonder de (cultische en) juridische aspecten van de verzoening inderdaad niet bevredigend beantwoord worden. Het dramatische aspect bijv. - Christus' werk als strijd tegen en overwinning op de satan - heeft bijbels-theologisch zeker een basis en dient in een uitgewerkte verzoeningsleer dan ook voluit verdisconteerd te worden. Anselmus heeft echter goed gezien dat vanuit dit gezichtspunt niet goed duidelijk gemaakt kan worden waarom God mens werd. Dat heeft nu eenmaal met ons *mensen* te maken! Gezien de beperkte doelstelling van *Cur Deus homo* overvragen we Anselmus eenvoudig wanneer we van hem een volledig uitgewerkte verzoeningsleer zouden verwachten.

Wat Anselmus in elk geval *niet* doet, is de uiteenlopende beelden en omschrijvingen die het Nieuwe Testament gebruikt om de betekenis van incarnatie en kruis aan te geven tegen elkaar uitspelen, of er een bewuste selectie uit maken. Dat gebeurt veelal wel waar

56 Zie bijv. Joh.12:27: 'Hiertoe ben ik in deze ure gekomen...'; vgl. ook de bijdragen van A. Noordegraaf en H.E. Wevers in L.J. van den Brom e.a., *Verzoening of koninkrijk*, die bijbels-theologisch geen tegenstelling maar een twee-eenheid zien tussen de prediking van het koninkrijk en van de verzoening.

57 Overigens in een nog tamelijk uitvoerig excurs: *Cur Deus homo* I 16 - I 18.

58 Zo erkende Augustinus al voluit dat de incarnatie ook een demonstratie vormt van Gods liefde jegens ons (een element dat bij Anselmus weer minder uit de verf komt). Vgl. Alister McGrath, *Christian Theology*, Oxford 1994, 355.

men een uitsluitend subjectieve verzoeningsleer verdedigt.⁵⁹ De vele metaforen en modellen in het bijbelse spreken over verzoening hebben elkaar echter nodig, en vullen elkaar aan.⁶⁰ Daarbij kunnen ook de cultische en juridische connotaties, c.q. de noties van plaatsbekleding en voldoening, niet gemist worden. Deze vormen - en dat is het gelijk van Anselmus - in zekere zin zelfs de harde kern ervan.

5.4 Niet meer bij de tijd

Het vierde bezwaar luidt, dat Anselmus' verzoeningsleer niet meer strookt met onze tijd. Opnieuw is dat ongetwijfeld waar voor wat betreft de inkleding. Maar de gedachtegang als zodanig moet daar zoals gezegd van los gezien worden. En die is waar of niet waar, onafhankelijk van de tijd waarin we leven. De positiebepaling rondom een al of niet objectieve verzoeningsleer is niet strikt tijd- of cultuurgebonden, maar hangt kennelijk met andere dingen samen. Naast Anselmus was er immers reeds Abelardus, naast Calvijn Socinus, naast Ridderbos Wiersinga. We hebben hier op de een of andere manier met een tegenstelling te maken die de wisseling van tijden en culturen overstijgt. Het is m.i. niet te ver gezocht om deze tegenstelling in verband te brengen met het *skandalon* van het Evangelie: de mens van alle tijden moet door de knieën, om te erkennen dat een *Ander* in zijn of haar plaats moet gaan staan om het goed te maken bij God.

Maar we kunnen in antwoord op dit bezwaar ook nog op iets anders wijzen. Op een bepaalde manier is de satisfactieleer momenteel nl. weer actueler dan in het recente verleden. Waren we in de tijd van de permissieve samenleving geneigd noties als straf en vergelding grotendeels voor primitief en overbodig te houden, sinds enige tijd is hier maatschappelijk gezien een duidelijke kentering te bespeuren. Van incest-slachtoffers verlangen we niet dat ze zonder meer vergeven - daarvoor vinden we het hen aangedane leed veelal te ernstig. Evenzo betrekken we de gedachte dat vergeven-zonder-meer een moreel veel hoogstaander vorm van schulddelging is dan verzoening-door-voldoening niet op overlevenden van de volkerenmoorden in bijv. voormalig Joegoslavië. Integendeel, we zijn ervan overtuigd (en vermoedelijk terecht) dat wil hier weer zoiets als verzoening tot stand komen er in elk geval dat kleine beetje gerechtigheid tot stand

59 Overigens nog niet bij Abelardus, die slechts het accent op de subjectieve zijde legde (en van wie niet vast staat of hij zijn theorie wel als antithetisch t.o.v. Anselmus bedoeld heeft; Plasger, *Not-Wendigheid*, 38). Bij Herman Wiersinga, *De verzoening in de theologische discussie*, Kampen 1971, is dat anders: hier wordt ieder objectief element uitgesloten, doordat alle beelden in één mal geperst worden. Den Heijer lijkt in dit spoor nog weer een stap verder te gaan. Hij spant zich immers niet meer in om zijn visie in overeenstemming te brengen met het geheel van het bijbels getuigenis, maar maakt zich typisch postmodern van de zaken af door hem minder aansprekende passages uit het NT als inauthentiek terzijde te stellen. Vgl. Runia, *Wegen en doolwegen*, 102.

60 Vgl. C. van der Kooi, 'Dankzij of ondanks de dood van Jezus?', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 51 (1997), 281-297; W.J. van Asselt, 'Verzoening in veelvoud', *Kerk en Theologie* 50 (1999), 189-204.

gebracht moet worden waarvoor het nog niet te laat is. Ook in het Nederlandse strafrecht lijkt de roep om vergelding weer groter te worden, zowel uit solidariteit met de slachtoffers als omdat men pogingen om daders langs andere weg tot 'verandering' te brengen vaak zag stranden.⁶¹ Wanneer we nu in intermenselijke relaties veelal overtuigd zijn van de noodzaak van een tot stand te brengen gerechtigheid, waarom vinden we datzelfde dan in de verhouding tot God zo moeilijk voorstelbaar? Hangt de gedachte dat God zonder meer moet kunnen vergeven niet samen met een onderschatting van de ernst van de zonde? Opnieuw komt ons hier Anselmus' gevleugelde woord *nondum considerasti*, 'gij hebt nog niet gewogen hoe groot het gewicht der zonde is', voor de geest.

Hoe dat ook zij, te vlot en gemakkelijk spreken over de verzoening, alsof het niets kost, blijkt altijd weer ontoereikend om werkelijk soelaas te bieden voor de afgrondelijke werkelijkheid van het kwaad. Hier is alleen hoop vanuit het Lam Gods, dat de zonden der wereld wegdraagt. Christus is het die de door ons mensen onophefbare schuld inlost, die ons door Zijn Geest vrijmaakt van de macht van de zonde, en meetrekt op het spoor van de verzoening. In Christus is het ten diepste God Zelf die beslissend handelt in oordeel en gericht jegens de harde werkelijkheden van zonde en schuld, kwaad en opstand. God is er in Zijn Zoon middenin gesprongen, tot ons behoud. Dat alleen is onze hoop.⁶²

6. Anselmus en de catechismus

In deze slotparagraaf moeten we nog terugkomen op de vraag die we aan het eind van §2 stelden: hoe staat het met de verhouding tussen Anselmus en de Heidelberger Catechismus? Vervallen met de bezwaren tegen Anselmus ook die tegen de zondagen 4 t/m 6, of blijven die voluit overeind staan? Recent heeft Nico den Bok het laatste betoogd.⁶³ Hij sluit zich aan bij de congeniale Anselmus-interpretatie van Gisbert Greshake, die het sinds Harnack vigerende 'leenheer-verwijt' zorgvuldig ontmantelde en daarmee een heilzame invloed uitoefende op de recente Anselmus-literatuur.⁶⁴ Vervolgens onderscheidt hij echter de 'klassiek protestantse verzoeningsleer' zoals die verwoord is in de Heidelberger Catechismus scherp van de denkwijze van Anselmus. Anselmus zou vanaf de vijftiende en zestiende eeuw op de klassiek-protestantse wijze gelezen zijn, maar zelf iets anders zeggen. Den Boks voorkeur gaat daarbij duidelijk uit naar Anselmus. 'Wat niet alleen vele progressieve, maar ook vele behoudende theologen (en gemeenteleden) zien als klassieke verzoeningsleer is niet de anselmiaanse, maar een latere, in het protestantisme traditioneel geworden uitwerking daarvan'.

61 Vgl. Nico den Bok, 'Hoe God weer eer krijgt van zijn werk', 288.

62 Vgl. A. van de Beek, *Jezus Kurios*. C. van der Kooi, 'Verzoening, het nieuwe in een oude discussie', *Woord en Dienst* 46.11 (1997), 4.

63 Den Bok, 'Hoe God weer eer krijgt van zijn werk'.

64 Vgl. *supra*, n.21. O.a. Gäde en Plasger konden voortbouwen op Greshake. Ook Den Boks bijdrage valt dus onder het kopje 'eerherstel voor Anselmus'.

Wat dan precies het verschil is tussen beide, maakt Den Bok echter niet erg expliciet. Een vergelijkende studie naar de theologie van de Heidelberger Catechismus verricht hij in elk geval niet. We moeten het doen met de volgende zinsnede: 'Verschillende onopgeefbare aspecten die iemand als Wiersinga bergt in zijn alternatief voor die traditioneel-protestantse verzoeningsleer, komen bij Anselmus zelf voor'. Uit de context blijkt dat Den Bok dan bijv. denkt aan het voorbeeldkarakter voor ons van Christus' trouw aan de gerechtigheid tot in de dood. Maar waar is dit voorbeeldkarakter van Christus' dood in de latere protestantse theologie dan precies ontkend? Laat Den Bok zich hier door Wiersinga niet op het verkeerde been zetten? Aan het slot van zijn bijdrage komen we een in nog algemenere termen gesteld verwijt tegen:

Ter rechterzijde wordt Gods goedheid tot een morele hardvochtigheid, die tegenover zijn barmhartigheid komt te staan. We worden in Christus' kruis getuige gemaakt van een drama van God tegen God, Vader tegenover Zoon. Tegelijk zien we dat ontzettend negatief over de mens gedacht wordt ('geneigd tot alle kwaad').⁶⁵

Ook zo'n passage roept vragen op. Doelt Den Bok met 'ter rechterzijde' (van de orthodoxie der klassieke theologie) ook op de Heidelberger Catechismus? Zo nee, wat is dan het verband tussen de hier veroordeelde 'morele hardvochtigheid' en de Catechismus? Wanneer hij vervolgens suggereert, dat de Catechismus negatiever over de mens denkt dan Anselmus, zal hij ook dat nader aan moeten tonen. Het 'tota humana natura corrupta' van Anselmus klinkt vooralsnog weinig vleiender dan het 'geneigd tot alle kwaad' van de Catechismus.⁶⁶

Naar mijn overtuiging vindt men de structuur van Anselmus' denken over de verzoening voluit in de catechismus terug. Ook hier treft ons het *remoto Christo*. Maar ook hier gaat de openbaring vooraf! Zondag 1 komt voor de zondagen 4-6. Het gaat om een nadenken dat de verrassing er niet uit wil halen maar juist in wil brengen. Persoonlijk zien we nauwelijks verschillen. Inhoudelijk is in de catechismus evenals bij Anselmus het doel van de verzoening niet primair de *Umstimmung* van God, maar de redding van de mens (vgl. antwoord 18). God is dus primair subject en eerst secundair object van de verzoening: Het verzoenend handelen gaat, net als in het Nieuwe Testament, niet van de mens maar van God uit.⁶⁷ Hooguit kan men zeggen dat de Heidelbergse Catechismus in vergelijking met Anselmus meer nadruk legt op de plaatsvervangende Christus dan op de verdienste van Christus. Daarin is de Catechismus dan in overeenstemming met de

65 *Ibid.*, 297v.

66 '... per victim tota humana [natura] corrupta et quasi fermentata est peccato', *Cur Deus homo* I 23; ('... via de overwonnenen [nl. Adam] is de gehele menselijke natuur verdorven en als het ware doorzuurd door de zonde').

67 Vgl. K. Runia, *Wegen en doolwegen*, 97v., die hier terecht als in een zijlijn aan toevoegt, dat er in de verzoening óók een spits is die op God is gericht.

theologie van de Reformatoren (vgl. bijv. Luthers 'wonderlijke ruil'). Maar het is een gradueel verschil: de Reformatie schaft het spreken over Christus' *meritum* niet af.

Wel worden in de theologie van de Reformatie zonder twijfel belangrijke aanvullingen op Anselmus gemaakt, m.n. in de pneumatologie. De Geest is het die ons verbindt aan Christus en door het geloof deel geeft aan Zijn weldaden.⁶⁸ Dat vinden we zo bij Anselmus niet. Maar dat is dan ook net weer een wat ander chapter dan de vraag naar het motief van de incarnatie, waar het Anselmus om te doen was.

Tenslotte: Wie moeite ervaart in het (s)preken over zondag 4 of 5 van de Catechismus, doet er goed aan zich de achtergrond te binnen te brengen die deze zondagen hebben in Anselmus' worsteling om een dieper verstaan van het geheimenis der verzoening. Wanneer we gewoon zijn elkaar rond Hervormingsdag te herinneren aan Luthers worsteling ten aanzien van de rechtvaardiging, waarom zouden we dan rondom deze Catechismus-zondagen niet iets soortgelijks doen aangaande Anselmus' gevecht tegen een goedkope genade enerzijds en een onzekere (want zelf te bewerken) verzoening anderzijds? De recente onderzoekstendens voert niet alleen in de richting van een veel bijbelser interpretatie van Anselmus' denkweg in *Cur Deus homo*, maar toont ons ook diens warme, augustinse spiritualiteit. Daarmee geeft ze ons genoeg in handen voor een voluit actuele prediking over de klassieke verzoeningsleer.

68 Zie voor deze en enkele andere verschillen tussen de verzoeningsleer van Anselmus en Calvin: Colin Gunton, 'Aspects of Salvation: Some Unscholastic Themes from Calvin's *Institutes*', *International Journal of Systematic Theology* (1999), 252-265.

Reflexen

W. van 't Spijker

Kloof

De in Dalfsen gevoerde discussie over de kloof roept de herinnering op aan vroeger gevoerde disputen over de mogelijkheid van communicatie tussen kerk en wereld, christendom en cultuur, geloof en getuigenis. De onlangs gehouden conferentie bracht enkele honderden belangstellenden bijeen, geïnteresseerd in het thema dat eerder aan de orde was geweest en waarbij het begrip van de kloof geïkt werd als aanduiding van een moeilijk of onmogelijk te overbruggen scheiding, die dwars door de samenleving en kerken heen loopt. Er is getracht de kwestie verder te analyseren en meer zicht te krijgen op het wezen van deze scheiding. Of is er helemaal geen sprake van een scheiding en bestaat de zaak slechts in de gedachten- en leefwereld van media?

Zij hebben, dat is wel zeker, willen ze werkelijk een christelijk getuigenis laten horen en zien, direct te maken met de vraag hoe men een brug kan leggen tussen het evangelie en de moderne mens, wie die laatste dan ook mag zijn.

Enkele commentaren legden de vinger bij de omslag in de cultuur, waarvan sprake is vandaag. Is zij nu reeds te doorgronden? We zitten er midden in. Prof. dr. H.W. de Krijff ging in zijn knappe analyse in op de spanningen die veroorzaakt worden doordat wij leven in twee werelden. De ene wordt op de een of andere manier bepaald door wat ons vanuit het verleden werd meegegeven. De andere is die van de toekomst, die grotendeels getypeerd kan worden door techniek. In het levensgevoel van de mens zelf, in zijn innerlijk botsen die twee werelden op elkaar en we zijn in het algemeen niet in staat om daarbij de chaos te overzien, laat staan dat wij haar weten te ordenen. In een radicaal veranderende wereld, met haar eigen wereldbeeld en levensgevoel, loopt de kerk gevaar dat zij meent op de behoefte aan ervaring te kunnen inspelen. De Krijff oordeelt dat de kans klein is dat zij hier werkelijk iets kan bereiken, omdat een verregaande subjectivering als een soort bevrijding wordt ervaren. Welke bevrijding vanuit het evangelie zou daar tegen op kunnen?

De omslag in het levensgevoel, door prof dr. J. Hoogland omschreven als veroorzaakt door de overgang van overlevings- naar belevingsgeloof, heeft inderdaad alles te maken met een crisisachtige omslag in de cultuur zelf. Hoe men deze ook zou willen omschrijven met behulp van categorieën ontleend aan techniek, wetenschap, sociologie, politiek, een crisis is een crisis. Het is zeker niet de eerste die de geschiedenis kent. Mogelijk geeft deze ditmaal de toonhoogte aan, waarop de allerlaatste crisis van de mensheidsgeschiedenis zal inzetten. Ook dat laatste is geheel niet zeker. Het zou tot speculatie leiden als we daarvan uitgingen. Wél kunnen we een paar trefwoorden ontleenen aan tijden en gelegenheden, waarin zich vroeger dergelijke ingrijpende veranderingen